

Autenticidade e alívio: Kundera além de Sartre

Vítor Hugo dos Reis Costa¹

RESUMO

O presente artigo pretende apresentar uma leitura da obra de Milan Kundera a partir da ótica existencialista oferecida pela filosofia de Jean-Paul Sartre. Intenta-se mostrar uma franca familiaridade temática entre os autores, bem como apresentar os personagens de Kundera como exemplos de fecundas ilustrações dos conceitos do existencialismo sartreano. À guisa de conclusão, intentamos mostrar como a prosa romanesca de Kundera explora possibilidades existenciais inexploradas por Sartre.

Palavras-chave: Sartre, Kundera, liberdade, autenticidade, alívio.

¹ Professor na Faculdade Palotina de Santa Maria (FAPAS). Mestre em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (PPG-Fil/UFSM) sob a orientação do prof. Dr. Marcelo Fabri. Email: victordafilosofia@gmail.com

ABSTRACT



This article presents a reading of the work of Milan Kundera from the perspective offered by the existentialist philosophy of Jean-Paul Sartre. It attempts to show a frank theme familiarity between the authors, as well to introduce the characters of Kundera as examples of fruitful illustrations of the concepts of Sartrean existentialism. In conclusion, we show how the novelistic prose of Kundera explores existential possibilities unexplored by Sartre.

Keywords: Sartre, Kundera, freedom, authenticity, relief.

Introdução

Poucos filósofos foram tão fecundos do ponto de vista romanesco quanto Jean-Paul Sartre (1905-1980) que, além de seus ensaios propriamente filosóficos, produziu uma vasta obra literária². Por outro lado, poucos romancistas são tão reflexivos e manejam tão bem a história da cultura ocidental quanto Milan Kundera (1929-), que além de romancista é também ensaísta e crítico das próprias obras. Pretendemos mostrar como estes dois autores não se aproximam apenas pelo seu *modus operandi* interdisciplinar, mas também e sobretudo em função das temáticas existenciais que, em diferentes registros, suas obras ventitam. Desse modo, devemos nos ater àquelas que são as obras mais conhecidas de ambos os autores. Da obra de Sartre, nos serviremos sobretudo de seu ensaio de ontologia fenomenológica intitulado *O Ser e o Nada*, de 1943. Da obra de Kundera, escolhemos seu romance mais conhecido: *A insustentável leveza do ser*, publicado em 1984. Ao final deste artigo, pretendemos mostrar como a literatura de Milan Kundera realiza o projeto literário sartreano ao construir, em seus romances, uma perfeita atmosfera existencialista, sem que, porém, tenha que sacrificar seu gênio literário à mera ilustração de teses filosóficas.

1 – A ontologia existencial de Sartre

Mesmo que não seja o maior ou mais importante filósofo do século XX, Sartre é provavelmente o mais famoso. Dono de uma obra de tamanho colossal, Sartre era um escritor prolixo e compulsivo: suas maiores obras têm em média algumas centenas

² Além de suas obras filosóficas, Sartre escreveu diversos contos e romances. Entre estes, destacam-se: *A Náusea* (1938), *O Muro* (1939), *A Idade da Razão* (1945), *Sursis* (1947), *Os Dados Estão Lançados* (1947) *Com a Morte da Alma* (1949) e o romance autobiográfico *As palavras* (1964).

de páginas. Além disso, nunca couberam no registro estritamente filosófico: romances, contos, ensaios e biografias também estão entre seus textos mais famosos. Não bastando ser um ávido escritor, Sartre também era figura indiscreta e protagonizou, por décadas, o cenário intelectual europeu: sem a figura de Sartre, o existencialismo não teria tomado a proporção que tomou no cenário cultural da Europa na primeira metade do século XX. Sua personalidade excêntrica, seu histórico de abuso de substâncias químicas e sua controversa relação amorosa com sua parceira Simone de Beauvoir são, até hoje, tema para inesgotáveis textos biográficos³ que buscam, na investigação dessa unidade entre vida e obra, entender o acontecimento que foi a passagem de Jean-Paul Sartre pelo palco da cultura ocidental no século passado.

Do ponto de vista filosófico, sua obra mais fecunda é, sem dúvida, *O Ser e o Nada* (1943). Neste texto, encontramos o melhor momento do filósofo Sartre, envolvido na empreitada de tecer uma completa descrição ontológica da condição humana através do instrumental teórico da fenomenologia. Contudo, mesmo a fenomenologia não consegue conter o pensamento sartreano: a múltipla inspiração e o alcance das teses de *O Ser e o Nada* colocam a obra no seio do contexto de crise da metafísica ocidental⁴. Desse modo, é entre as páginas desse ensaio que localizamos as idéias a partir das quais pretendemos reconstruir, brevemente e sem a pretensão

³ Dentre os mais diversos textos biográficos sobre Sartre, destaco ao menos três: *Sartre*, de Annie Cohen-Solal, *O Século de Sartre*, de Bernard-Henri Levy e o recente *Tête-à-Tête*, de Hazel Rowley – este último, focado na excêntrica relação amorosa entre Sartre e Simone de Beauvoir.

⁴ Sobre essa temática, ver *Sartre, metafísica e existencialismo* de Gerd Bornheim. Em seu livro – provavelmente o maior livro escrito sobre o pensamento de Sartre em língua portuguesa – Bornheim revela um sentido metafísico na obra de Sartre, na medida em que esta leva a cabo certos aspectos do pensamento ocidental que protagonizaram o debate filosófico em um arco que vai de Platão à Hegel, inserindo o pensador francês em uma linhagem idealista-metafísica que permite uma melhor compreensão de sua obra.

de esgotar a temática, o horizonte de sentido no qual o filósofo francês tece suas teses sobre a condição humana.

1.1 – A liberdade ontológica

Sem dúvida, o conceito central a partir do qual a condição humana deve ser pensada é, para Sartre, o conceito de *liberdade*. Contudo, o conceito de liberdade que o filósofo francês nos oferece é completamente distinto daquele que a tradição metafísica, sobretudo em seu período moderno, nos oferece. Vejamos isso em mais detalhes.

Durante o período moderno – de Descartes à Hegel – salvaguardando as distintas formulações dos conceitos nas inúmeras obras filosóficas desse período, é possível afirmar, sem exagero, que a liberdade era pensada como uma faculdade humana mais ou menos associada ao exercício da razão e do pensamento reflexivo. Dessa forma, os filósofos modernos em geral concebiam a liberdade como uma propriedade da vontade humana, que poderia ser ou não ser livre. Esta vontade só poderia ser considerada livre quando seu exercício fosse acompanhado do paralelo exercício da razão e da reflexão. Dessa forma, toda sorte de experiências humanas que não pudessem ser consideradas como frutos do exercício reflexivo e racional do pensamento seriam explicadas através da vinculação à outros âmbitos da natureza humana: desejos, emoções, sentimentos, impulsos, etc., toda a sorte de experiências não-rationais reportava à âmbitos obscuros, geralmente não-iluminados pela razão e pela consciência reflexiva. A própria psicanálise freudiana, antagonista recorrente de Sartre nas páginas de *O Ser e o Nada*, seria uma cristalização dessa perspectiva em que as luzes da razão seriam a única via pela qual o ser humano se torna digno e propriamente humano, sobrepujando tudo aquilo que o atasse à animalidade e à natureza.

Em Sartre, o conceito de liberdade ganha uma amplitude radicalmente mais extensa. Partindo do conceito fenomenológico de *intencionalidade* e redefinindo a consciência humana inteira a partir desse conceito, Sartre pretende despoluir completamente o âmbito subjetivo de qualquer traço de eventual substancialidade. Isto é: traindo a premissa com a qual nasce a filosofia do sujeito, a saber, a de que somos coisas pensantes, Sartre concebe todo o âmbito subjetivo como relação pura, e não mais como substância. Atividade e movimento perpétuo, a consciência humana é como um rio, ou como uma ventania, que não se pode apanhar de forma alguma, mesmo pela via do conceito: sem substância e concebida como puramente relacional, a consciência é indescritível como só poderia ser indescritível uma não-coisa.

A partir da fenomenologia da consciência, Sartre consegue dar o salto ontológico: afirmando que a consciência exige um ser, Sartre se vê obrigado a tentar o discurso sobre o ser da consciência – que Sartre chamará de *ser-para-si*. Não poderia chegar em outro resultado: a consciência é um *nada*, e é pela consciência humana que a ontologia se torna possível: claramente inspirado em Heidegger, Sartre afirma que a consciência humana é o *locus* ontológico no qual se dá o aparecer do ser; isto é, o âmbito onde o ser é posto em relevo e aparece, como fenômeno. A própria consciência, contudo, é um nada e, sendo nada, não pode ser determinada por nada. Habita um reino ontológico distinto daquele em que habitam os objetos que se lhe aparecem. Não é uma coisa, mas é a própria *anticoisa*, o contrário do ser, sua *contradição* e elemento pelo qual é possível o discurso porque torna possível a *diferença*.

A indeterminação da consciência – e, portanto, da condição humana – é a chave a partir da qual é possível entender o conceito sartreano de liberdade: indeterminada e indeterminável, a condição

humana escaparia à qualquer tentame de determinação. Esta é uma das razões pelas quais o existencialismo produziu polêmica em torno de si: ao afirmar a condição humana como inalienavelmente livre, Sartre liberta, de um só golpe, a realidade humana das garras de qualquer determinismo possível. Nem mesmo Deus seria capaz de produzir efeitos em um âmbito da realidade que é totalmente caracterizado por ser pura e imprevisível espontaneidade.

Se do ponto de vista conceitual é possível visualizar o sentido da liberdade ontológica, do ponto de vista existencial esse sentido se torna ainda mais palpável: o existencialismo de Sartre afirma, através dessa descrição da condição humana a partir do conceito de liberdade, a perpétua abertura à possibilidade de renovação de uma vida individual. Se o ser humano é liberdade em seu próprio ser, isso significa que a existência individual está constantemente sujeita à revisão de seus rumos. E isso é verdade tanto pela via racional e reflexiva quanto pela via da paixão e do desejo: ao ser liberdade pura, o ser humano também é livre quando não age de forma deliberada, racional e reflexiva. O ser humano é constantemente livre e todo o âmbito de experiências que outrora pertenciam à um domínio obscuro estão agora recuperadas como “modos da consciência” humana – e, portanto, de sua existência. Sob a luz da liberdade sartreana, o indivíduo se torna responsável tanto por suas razões quanto por suas paixões.

1.2 – Angústia e má-fé

Vê-se que o conceito de liberdade ontológica tem um alcance absoluto no plano individual, e o ser humano está identificado ao fazer humano. Esse fazer é uma espontaneidade imprevisível e, não obstante, é uma unidade de responsabilidade individual. A pessoa é quem ela se faz ser, e o ser humano é ato puro. Se essa

liberdade é absoluta, contudo, a responsabilidade também o é. E essa é uma razão para o surgimento de um fenômeno que, segundo Sartre, caracteriza uma degradação da existência humana, o fenômeno da má-fé.

Ora, existir sob a forma de senhor e dono de uma realidade que surge pela força do mais puro acaso e contingência e não poder lançar âncoras em nenhuma instância metafísica⁵ a partir da qual a própria existência possa ganhar sentido é profundamente angustiante. E essa angústia pode ser evitada – e geralmente o é. As páginas da literatura sartreana – *A Náusea*, *Idade da Razão*, *O Muro* – nos oferecem belos exemplos de como os indivíduos são capazes das mais distintas estratégias psicológicas para disfarçarem, para si mesmos, sua responsabilidade pela realidade individual. O problema é que com essa estratégia de fuga da angústia os indivíduos perdem acesso àquilo que os torna mais propriamente humanos, a saber, a consciência da própria liberdade. Os personagens de Sartre são pessoas de má-fé, pois enganam a si mesmas a fim de elidir a angústia de serem responsáveis por quem são – e, portanto, pelo que fazem.

Como é possível, contudo, na transparência de uma consciência concebida como pura atividade e movimento, *enganar a si mesmo*? É nesse momento que Sartre recorre novamente à fenomenologia e à distinção entre reflexão e vivência irrefletida⁶.

⁵ Sartre mantém aberta, ao final de *O Ser e o Nada*, a possibilidade do discurso metafísico. Muito embora sua ontologia fenomenológica seja capaz de oferecer apenas descrições da existência humana no âmbito de seu horizonte de finitude, o próprio aparecimento da realidade humana não pode ser explicado pelo discurso estritamente ontológico, colocando a questão propriamente metafísica. Contudo, um dos principais sentidos filosóficos do existencialismo é o de mostrar que a despeito da possibilidade do discurso metafísico, há uma realidade incontornável da existência humana, que é a realidade de sua radical liberdade e responsabilidade. Essa realidade humana não seria diferente a despeito do que qualquer discurso metafísico pudesse oferecer.

⁶ “Reflexão” e “vivência irrefletida” não são, exatamente, os termos propostos por Sartre em *O Ser e o Nada*. Inspiramo-nos aqui em artigo do prof. Simeão Sass no qual este

Através destas noções, Sartre nos mostra como a atitude humana de *crer* na mentira envolve também um *conduzir-se* na mentira e, portanto, como a má-fé é à um só tempo um fenômeno que atinge tanto o pensamento quanto a conduta, infestando-se por toda uma existência individual e produzindo um sujeito de má-fé.

“*Fazemo-nos* de má-fé como dormimos e somos de má-fé como sonhamos” (SARTRE, 2008, p. 116) afirma categoricamente Sartre, mostrando como não é por um ato voluntário e reflexivo que o indivíduo engana a si mesmo, mas por uma determinação espontânea (SARTRE, 2008, p. 116) de sua própria personalidade. Ao existir sempre situado – isto é, em determinados locais históricos, espaços geográficos, sob um gênero sexual, etc. – o sujeito sempre existe dentro de um contexto de compreensão de si mesmo que oferece modelos e padrões a partir dos quais é possível compreender-se longe da única verdade humana (SARTRE, 2008, p. 695), a saber, a liberdade ontológica. Assim, se nasço em um contexto cristão ou comunista, eventualmente posso servir-me da herança simbólica que meu contexto me oferece e me compreender equivocadamente. E Sartre é categórico: qualquer compreensão de si mesmo que ofereça uma imagem determinística da condição humana é uma compreensão de má-fé.

Uma das consequências de não pensar a subjetividade humana como substância é fazer com que o ato reflexivo seja considerado, então, uma perpétua possibilidade – possibilidade que pode nunca ser efetivada: pode-se viver na má-fé, dirá o filósofo francês. Pior do que isso: a própria potência reflexiva da consciência humana pode ser sacrificada à cumplicidade da má-fé: é possível servir-

realiza uma leitura dos conceitos sartreanos e permite a visualização de um conceito de vivência na obra daquele. Para nossos fins, entendemos que os elementos textuais apresentados dão conta de explicitar as diferentes modalidades da consciência representadas por tais conceitos.

-se da reflexão e construir complexas racionalizações a partir das quais a existência e a ação humanas não são mais apenas vividas, mas também pensadas a partir de quadros determinísticos. Assim, a fuga da angústia pode se transformar em uma sofisticada teia de sentido que dá sentido à existência, mas um sentido completamente distante e distinto da verdade do homem, a saber, a liberdade.

Haveria, assim, alguma possibilidade de salvação para o ser humano? Mais: na medida em que oferece sentido e dissipa a angústia, a má-fé pode ser considerada um *mal*? Poderíamos acompanhar a argumentação sartreana e ver como o filósofo francês oferece um sucedâneo de “salvação” através da combinação de uma psicanálise existencial realizada a partir da ontologia fenomenológica. Contudo, esse é o momento em que a pena romanesca de Milan Kundera se fará fecunda na medida em que, segundo nossa pretensão, torna-se possível visualizar, através das páginas de seu romance capital, a perfeita ilustração do ideário sartreano.

2 – O existencialismo de Milan Kundera

Milan Kundera não é um filósofo. Ou, pelo menos, insiste que não faz filosofia. Em entrevista à Christian Salmon publicada em seu *A arte do romance*, o entrevistador sugere que os romances de Kundera substituem o monólogo interior pela “meditação filosófica” (KUNDERA, 1988. p. 31), citando o exemplo da reflexão acerca de Nietzsche, que abre seu romance *A insustentável leveza do ser*. Em uma resposta longa e recheada de exemplos, Kundera explica seu fazer romanesco e mostra algumas razões pelas quais ele próprio não pode ser considerado como filósofo. A principal delas é que “a filosofia desenvolve seu pensamento num espaço abstrato, sem personagens, sem situações”. Não obstante tal declaração, logo em seguida, Kundera nos revela um aspecto essencial

de seu programa estético: após confessar que não saberia se servir do recurso do monólogo interior, Kundera diz que “Apreender um eu” é “(...) apreender a essência de sua problemática existencial. Apreender seu *código existencial*”.

Após essas definições – de inspiração claramente existencialistas – Kundera pontua alguns momentos, em sua obra, de tentativa dessa apreensão existencial. Citamos aqui alguns exemplos de conceitos, citados pelo próprio autor ainda na mesma resposta ao entrevistador. Tais conceitos são encarnados de modo existencial e circunstancial por seus personagens: *vertigem*, *fraqueza*, *idílio*, *ternura*, *lirismo*. O que todos esses termos tem em comum é que, para Kundera, são termos que expressam *atitudes* de seus personagens. A virtude de seus romances – e, portanto, de seu gênio artístico pessoal – é a capacidade de se servir dos personagens para narrar tais atitudes. Desse modo, poder-se-ia dizer que o romance de Milan Kundera se serve de personagens para falar de atitudes humanas muito fundamentais – o que, em mais de um momento, o autor afirma como sendo um dos itens de seu programa estético pessoal e uma das suas convicções sobre qual deve ser a atitude específica da arte do romance⁷.

A ideia de que atitudes são mais especiais (no sentido de serem mais *singulares*) do que as pessoas que as realizam reaparece nas primeiras páginas de *A imortalidade*:

“Se nosso planeta viu passar oitenta bilhões de seres humanos, é pouco provável que cada um deles tenha seu próprio repertório de gestos. Matematicamente, é impen-sável. Ninguém duvida que não haja no mundo incompa-

⁷ Embora tal tema já rendesse um estudo ele mesmo, sugerimos aos interessados a leitura das seguintes obras: *A arte do romance* (em especial a segunda e a quarta partes, em que o autor fala sobre a arte do romance e a técnica de composição) e *A cortina* (em especial a *Parte 4: o que é um romancista?* e a *Parte 5: Estética e Existência*).

ravelmente menos gestos do que indivíduos. Isso nos leva a uma conclusão chocante: um gesto é mais individual do que um indivíduo. Para dizer isso em forma de provérbio: *muitas pessoas, poucos gestos.*”. (KUNDERA, 1990, p. 13).

Essa é uma afirmação de inspiração profundamente existencialista e se vê, neste ponto preciso, uma semelhança crucial com o pensamento sartreano no que tange nossos interesses neste trabalho: também Sartre parece pensar que os gestos e os padrões de combinações de gestos nascem da e retro-alimentam as condutas de má-fé: os papéis sociais (o garçom de café é um exemplo emblemático) possui seu próprio repertório de gestos sem os quais não seriam convincentes. Sobre esse aspecto da filosofia de Sartre, cito Bornheim:

“Se o médico não realizasse os gestos típicos de sua profissão, talvez não convencesse suficientemente ao exercer as suas funções; o público exige que o médico, o vendeiro, o garçom desempenhem as atribuições inerentes a cada função à maneira de um cerimonial, executando como que uma ‘dança’”. (BORNHEIM, p.49).”

Se um gesto é mais individual que um indivíduo, a singularização autêntica de uma pessoa só pode se processar mediante uma apropriação adequada desse repertório de gestos. Essa é a opinião de Sartre: uma apropriação adequada do repertório de gestos implica numa atitude adequada perante a própria existência. É o que se chamará *autenticidade*. E uma das características principais da autenticidade é que ela é uma desvinculação dos padrões de conduta e reflexão de má-fé, não permitindo que se estabeleça assim um “padrão de autenticidade”. Sartre nos adverte que “se você procurar a autenticidade pela autenticidade, você já não é mais autêntico”⁸ (SARTRE, 1983 I. p. 12). Isso não apenas impos-

⁸ “Si tu cherches l’authenticité pour l’authenticité, tu n’es plus authentique.” no original.

sibilitou que Sartre tenha escrito uma “narrativa da autenticidade” como também está intimamente ligado com as premissas de sua ontologia existencial, a saber, o “desejo de ser Deus”: a tendência ontológica humana à conceber a própria existência de forma hipostasiada.

Embora Kundera jamais trate o tema da autenticidade por um viés especulativo – e, portanto, filosófico – vemos em diversos momentos de sua obra que o romancista se serve do recurso da *ironia* para ilustrar o fracasso existencial intrínseco aos projetos que se desenrolam segundo padrões da condição humana hipostasiada. Uma das conseqüências que o estabelecimento de uma hipóstase e dos padrões subseqüentes à ela se verifica na profunda obsessão de Kundera em ironizar a atitude dos comunistas que invadiram a República Tcheca no final da década de 40. O padrão moral maniqueísta dos comunistas vela uma das verdades mais básicas da existência segundo Kundera: a “relatividade essencial” dos valores humanos. Tal relatividade seria mesmo um dos grandes ensinamentos da arte do romance ao ocidente⁹.

A obra de Kundera pode, então, ser dividida em dois grandes eixos: os romances e os ensaios sobre literatura e arte em geral. Sua obra mais famosa, por sua vez, é *A insustentável leveza do ser* (1984), onde o autor narra a história de dois casais que tem de lidar com a aventura de suas existências individuais ao mesmo tempo em que tentam reorganizar suas vidas atingidas em cheio pela invasão da República Tcheca pelos comunistas russos. Embora fique evidente o teor autobiográfico da atmosfera em que se dão os acontecimentos do romance, o próprio Kundera afirmou, mais de

⁹ Sobre isso ver o primeiro dos sete ensaios de *A arte do romance*, intitulado *A herança depreciada de Cervantes*.

uma vez, que a recorrência temática em seus primeiros romances não tem valor senão narrativo e literário. Assim, embora pareçam expressões de convicções pessoais do autor, Kundera nos convida a reflexão existencial na medida em que o foco são as situações vividas pelos personagens, e não o cenário. É possível notar esse convite à reflexão existencial mesmo nos títulos das partes de seu romance, como, por exemplo, *A leveza e o peso*, fórmula que intitula duas das sete partes do romance. E é no sentido de encontrar elementos para uma analogia com a filosofia sartreana nos servirmos, precisamente, desses dois conceitos.

2.1. – A leveza

Embora se exima do rótulo de filósofo, é com a reflexão sobre um conceito filosófico que Kundera abre seu romance, mais precisamente sobre o conceito de “eterno retorno”, colhido das páginas de Friedrich Nietzsche (1844 – 1900). Iniciando o romance com uma franca digressão reflexiva, Kundera nos faz refletir sobre o sentido de uma existência que se vive uma única vez. O sentido dessa ideia de existência efêmera se explicita quando comparada com a proposta nietzscheana, de que a existência se repete eternamente e que uma vida individual é um fenômeno que se repetirá infinitas vezes. Segundo Kundera, não há alternativa confortável: se a existência individual, por alguma razão cósmica, se repete, estamos “pregados na eternidade como Cristo na cruz” (KUNDERA, 1985, p. 10) e nossa vida tem um peso infinito. Contudo, se a existência individual é um acontecimento efêmero que se dissolve no esquecimento universal depois de seu fim, é a leveza que é infinita e igualmente insuportável. Nas palavras do autor:

(...) a ausência total de fardo faz com que o ser humano se torne mais leve do que o ar, com que ele voe, se distancie da terra, do ser terrestre, faz com que ele se torne semi-real, que seus movimentos sejam tão livres quanto insignificantes (KUNDERA, 1985, p. 11).

Eis, então, a chave conceitual de leitura do romance: o eterno retorno é uma hipótese metafísica e, portanto, desconhecida por natureza. Contudo, a incerteza pela possibilidade da repetição nos condena ao âmbito da mais estrita finitude humana: um indivíduo é um acontecimento casual, sua vida é um acontecimento com início e fim e seu desaparecimento o condena à efemeridade do esquecimento universal. É nesse horizonte de finitude que a leveza insustentável é experimentada no laboratório existencial das páginas de Kundera:

Digamos, portanto, que a ideia do eterno retorno designa uma perspectiva na qual as coisas não parecem ser como nós as conhecemos: elas nos aparecem sem a circunstância atenuante de sua fugacidade (KUNDERA, 1985, p. 10).

A palavra “fugacidade” exprime perfeitamente um aspecto essencial do horizonte de finitude que se desenha a partir da consideração de que a existência humana seja um acontecimento fortuito e que desaparece com a morte do indivíduo. Através dessa imagem, Kundera parece querer ilustrar certos aspectos da existência humana que serão personificados pelos personagens do romance em seus dramas pessoais, a saber: a unicidade da vida tal como ela é experimentada deve parecer, àquela pessoa que reflete sobre isso, uma razão forte o suficiente para que uma escolha seja feita com consciência lúcida. A leveza, metáfora utilizada para ilustrar toda efemeridade da existência humana, torna essa própria existência uma experiência angustiante.

2.2. – O peso

Se a leveza é a metáfora para a efemeridade da vida humana, o peso é seu contrário: é a vida vivida sob a segurança de algum lastro de solidez e realidade que permita a fuga da consciência da finitude e da falta de sentido intrínseco à uma existência destinada ao desaparecimento. Respeitando a letra da reflexão com a qual Kundera abre o romance, o peso deveria ser, por essência, *pesado*, isto é, *insustentável*: uma existência que se repetirá eternamente é uma existência que convida, mesmo que silenciosamente, à sua efetivação mais plena. Esse é o sentido da noção nietzscheana de “eterno retorno”: o que você faria da sua vida se soubesse que ela se repetirá? Tentaria vivê-la como exuberância de experiências ou a desperdiçaria, tornando-a um desperdício eternamente repetido? Nietzsche nos faz um convite existencial através do qual tenta nos mostrar um beco sem saída da existência humana: seja a vida uma experiência singular e única ou a expressão de uma repetição perpétua, a existência *per se* convida o ser humano ao desfrute de uma realização plena.

Na leveza ou no peso, a existência por si mesma ameaça com a falta de sentido. O peso, contudo, aparece implicitamente como modo de existência através do qual o deserto de sentido da existência fica velado sob um mundo de significações estanques, sólidas e capazes de oferecer uma segurança. Kundera nos diz, com todas as letras, que o peso tem um aspecto “desejável”:

O mais pesado fardo nos esmaga, nos faz dobrar sob ele, nos esmaga contra o chão. Na poesia amorosa de todos os séculos, porém, a mulher deseja receber o peso do corpo masculino. O fardo mais pesado é, portanto, ao mesmo tempo a imagem da mais intensa realização vital. *Quanto mais pesado o fardo, mais próxima da terra está nossa vida, e mais ela é real e verdadeira* (KUNDERA, 1985, p. 11. Grifo nosso).

Ou seja: mesmo que seja tão insustentável quanto a leveza, o peso confere contornos de realidade à existência humana. Se a imagem da leveza nos remete ao caráter efêmero e fugaz de uma existência que se dissipa como fumaça ao vento, a imagem do peso nos remete à uma imagética da solidez na qual a existência humana, tal como os objetos sólidos, tem peso, matéria, realidade; é constituída de uma substância que perdura pelo tempo e resiste à ação das forças que poderiam desgastá-la.

3. Da angústia ao alívio

Agora, depois da breve exposição dos elementos especulativos presentes nas obras destes dois pensadores, acreditamos estar em condições de tentar a articulação de suas ideias. Na primeira parte deste trabalho, expusemos dois conceitos centrais do pensamento sartreano, a saber, *liberdade* e *má-fé*. O primeiro diz respeito àquilo que é, para o filósofo francês, o núcleo da condição humana, a saber, seu caráter de absoluta indeterminação, espontaneidade, imprevisibilidade. Essa é a verdade que a ontologia fenomenológica alcança, e é a verdade fenomenologicamente mascarada pela consciência de má-fé, que se faz dessa maneira para fugir da angústia.

Na segunda parte do trabalho, ilustramos as categorias existenciais metafóricas a partir das quais Kundera pensa o horizonte de sentido da existência de seus personagens: *leveza* e *peso*. A primeira diz respeito à possibilidade da finitude ser a verdade metafísica da existência humana. A segunda, à possibilidade do “eterno retorno” ser a verdade metafísica. As duas possibilidades, contudo, nos oferecem o mesmo horizonte existencial: seja um acontecimento fortuito e efêmero, seja uma ocorrência de uma série de infinitas repetições, a existência humana é *insustentável*. E

como nenhuma das hipóteses pode ser verificada, a leveza se torna o horizonte propriamente dito da existência humana.

Tendo isso em vista, qual é a articulação possível entre o pensamento de Sartre e o romance de Kundera? Quais são as pontes possíveis entre uma descrição teórica e filosófica da realidade humana e uma narrativa romanesca ficcional que ilustre essa mesma realidade humana? Sem pretender oferecer respostas unívocas a essas questões, pensamos poder estabelecer aqui uma ponte que, por um lado, parece sacrificar ambos os registros por pensá-los como incompletos e mutuamente complementáveis. Por outro lado, entendemos que a aproximação do registro filosófico da narrativa literária pode enriquecer a leitura de ambas as obras, e que essa aparente incompletude pode ser entendida, na verdade, como *inesgotabilidade*. Para isso, entendemos que seja necessário o estabelecimento de um mínimo horizonte comum entre as obras tendo em vista que, ainda que sob registros distintos, sejam discursos sobre as mesmas realidades, a saber: a condição humana compreendida como nucleada pela temática da escolha individual.

3.1 – Sartre e Kundera: pensadores da finitude

A metáfora que abre *A insustentável leveza do ser* nos oferece uma imagem da *fatalidade* do caráter insustentável de uma vida humana, seja vivida na leveza ou no peso. Essa imagem não difere muito daquela que se pode deduzir de um dos adágios sartreanos mais famosos, a saber, o que nos diz que estamos condenados à liberdade¹⁰. Sobretudo porque a consciência autêntica da liberdade é acompanhada da experiência da angústia, indicativo do sentido da incontornável responsabilidade ontológica que nos

¹⁰ Essa formulação que fala de uma “condenação à liberdade” aparece em *O Ser e o Nada* e em *O Existencialismo é um Humanismo*.

constitui de ponta-a-ponta. Essa angústia que acompanha a consciência da liberdade é o que se poderia traduzir no caráter insustentável da leveza em que se dá a experiência humana sobre a terra: a liberdade, angustiante, é uma leveza insustentável. Sobretudo porque a hipótese metafísica do peso não pode ser verificada: se o discurso ontológico é o limite do sentido que pode ser honestamente alcançado pela via filosófica, a experiência da insustentável leveza de ser uma unidade de liberdade absolutamente responsável é completamente inescapável à consciência individual. Vejamos isto um pouco melhor.

Desde Kant, a possibilidade do discurso metafísico entra em profundo descrédito: afirmações categóricas sobre a natureza do mundo não parecem mais dignas de crédito filosófico desde a separação kantiana entre fenômeno e númeno. O que o mundo seja, em si mesmo, é completamente desconhecido: o discurso humano só alcança proposições referentes àquilo que constitui a experiência humana do mundo. Ou seja: estamos absolutamente condenados à viver uma perspectiva necessariamente humana, proibidos de afirmar, sobre a realidade, qualquer coisa que não seja discurso necessária e estritamente humano. A metafísica entra em xeque, e o sentido existencial desse corte kantiano só é liberado no século XX, nas obras de pensadores como Heidegger e os fenomenólogos franceses, como o próprio Sartre. É esse horizonte de finitude, desenhado por Kant, que é explorado pelo existencialismo de Sartre mediante a ontologia fenomenológica de *O Ser e o Nada*.

É também nessa região semântica que Kundera se move. Se a fenomenologia francesa flerta com a ideia de que o discurso artístico alcança âmbitos ainda mais originários da descrição da realidade humana que o faz o discurso filosófico, Kundera poderia ser considerado um realizador desse projeto de descrição originária-

ria. Ao fim de *A Náusea*, o próprio Sartre faz com que o personagem principal, Antoine Roquentin, flerte com a possibilidade de empreender a composição de uma obra literária. Kundera não apenas realiza a literatura, como também pretende realizar uma literatura independente do discurso teórico: a literatura tem personagens e, através deles, explora situações humanas. É nessas situações humanas, descritas pela narrativa ao mesmo tempo artística e filosófica, que se torna possível alcançar o sentido profundo da obra de Kundera: servindo-se de personagens, explora *situações*. A relação entre a composição dos personagens de Kundera e as situações que sua pena pretende alcançar são mesmo um excelente local para visualizarmos as semelhanças de sua reflexão romanesca com a reflexão filosófica do existencialismo.

3.2. – Kundera e sua composição existencialista dos personagens

Obedecendo as premissas da filosofia sartreana, encontramos uma definição da pessoa humana centralizada pelo conceito de liberdade e, portanto, definida pelo fazer. Em sentido estrito, a categoria do ser, absolutamente cardeal e tradicionalmente capaz de açambarcar todas as demais categorias metafísicas, entra em colapso na realidade humana: ao configurar-se como ser-para-si, o ser se converte em fazer, e o homem define-se por sua atividade, estando desde sua constituição mais íntima destituído de qualquer tipo de essencialidade. Toda aparente positividade e solidez pessoal de um indivíduo não é senão uma positividade e solidez relativa, sustentada na ventania da liberdade que, isenta de qualquer tipo de força de inércia, deve repor constantemente seus projetos. Assim, não temos apenas a devastação do âmbito da essência individual – ideias como “caráter”, “índole”, etc – mas da *possibilidade* da instituição definitiva destas categorias.

Kundera não é categórico sobre o que seja um ser humano, não pretendendo construir posições especulativas metafísicas ou ontológicas. Seu discurso digressivo limita-se a, no máximo, levantar questões especulativas. No que concerne à uma possível concepção de personalidade que pudesse ser deduzida de seus escritos, nos resta atentar para aquilo que sua narrativa oferece sobre os personagens. Isto é: pensando sobre a forma que Kundera descreve os personagens, descobrimos traços de uma clara inspiração existencialista no tocante àquilo que caracteriza um indivíduo humano.

Ao definir o ser humano a partir do fazer humano, Sartre sabota qualquer possibilidade de definir uma pessoa pelo seu passado. A pessoa é definida, sobretudo, por sua atividade presente e pelos fins que essa atividade presente visa. Não obstante, o passado tem significado e pode ser reivindicado por um ser humano como elemento capital da definição de seus rumos. Contudo, para Sartre, essa valorização do passado é um flerte com a má-fé, na medida que valorizar o passado é, quase sempre, uma maneira de justificar o presente por uma via determinística. Essas duas possibilidades aparecem claramente nos personagens de *A insustentável leveza do ser*.

3.3. Sabina e a insustentável leveza do ser

O título do romance mais famoso de Kundera é, na verdade, a tentativa de nomeação de uma experiência fundamental. Uma experiência fundamental acedida por Sabina em um momento especial de sua vida: um momento de “tomada de consciência”.

Sabina sentia o vazio em torno de si. E seria esse vazio o objetivo de todas as suas traições? Até aqui, não tinha consciência disso, o que é compreensível: a meta que perseguimos é sempre velada. (...) Aquilo que dá sentido à nossa conduta sempre nos é totalmente desconhecido. Sabina também ignora que o objetivo está oculto por trás de seu desejo de trair. A insustentável leveza do ser, seria esse seu objetivo? (KUNDERA, 1985. p. 127-128)

A ideia de que a meta da existência – o sentido de um projeto pessoal – fica sempre velada é conforme a ontologia existencial sartreana na medida em que esta descreve o ser humano decaído na inautenticidade, na má-fé. Só o indivíduo convertido à autenticidade teria consciência autêntica dessa meta e, sobretudo, de que a realização dessa meta é impossível. Sabina encontrou na conduta de traição uma maneira de fazer manutenção de sua liberdade. Em uma experiência muito parecida com a angústia, acaba tomando consciência de sua meta secreta precisamente quando perde todos os vínculos com a alteridade que permitiam a manutenção de uma identidade pessoal. A fragilidade ontológica do projeto se revelou quando um de seus lastros – a existência de Tomas – desapareceu: em solidão, Sabina não tinha como não olhar para a meta que perseguiu secretamente através de suas condutas concretas.

Para nossos fins, importa que Sabina personifica um aspecto intrínseco dos projetos de má-fé: eles estão fadados ao fracasso. O projeto de má-fé “infecta” a existência e dá aparência de identidade à projetos pessoais que não podem dispor senão de uma unidade em perpétua possibilidade de revisão e, eventualmente, abandono. A angústia – ou a experiência da leveza insustentável – aparecem, no romance de Kundera, no momento preciso: quando um dos pilares do sentido de seu projeto desmorona – Sabina é informada sobre a morte de Tomas – ela se vê diante do deserto ontológico que compõe o horizonte sobre o qual um indivíduo constrói o sentido da própria existência, de maneira totalmente responsável.

Curiosamente, o tipo de má-fé que Sabina personifica é um dos mais sofisticados possíveis: a má-fé que se impõe àquele que tenta realizar a autenticidade em definitivo. Sabina é obcecada com a própria autenticidade. Nas palavras de Kundera:

“Para Sabina, viver dentro da verdade, não mentir nem para si nem para os outros, só seria possível se vivêssemos sem público. Havendo uma única testemunha de nossos atos, adaptamo-nos de um jeito ou de outro aos olhos que nos observam, e nada mais do que fazemos é verdadeiro. Ter um público, pensar no público, é viver na mentia. (...) Quem perde sua própria intimidade perde tudo, pensa Sabina.”. (KUNDERA, 1985. p. 118).

Sabina chegou às portas da autenticidade, mas não entrou¹¹. Permaneceu refém do próprio ego, embriagada de si. Considerou a existência em termos de “verdade e mentira” e intuiu a má-fé dos comportamentos sociais, tendo uma relação lúcida com seu caráter de representação quase teatral. Não questionou radicalmente o caráter representacional da ação humana e se deixou iludir de que na solidão, era verdadeira consigo mesma. É o que Sartre denuncia como *sinceridade* e/ou *boa-fé* (SARTRE, 2008. p. 118). Faltou à Sabina se despojar do próprio ego e perceber como

¹¹ Sobre isso, é interessante notar que o próprio Sartre, em seus diários de guerra, afirma não ter realizado a autenticidade: “É verdade, não sou autêntico. Tudo o que sinto, antes mesmo de sentir, sei que o sinto. E, então, sinto apenas pela metade, absorvido que estou em definir meu sentimento e pensar sobre ele. Minhas maiores paixões não passam de movimentos dos nervos. O resto do tempo, sinto às pressas e depois traduzo em palavras, aperto um pouco daqui, forço um pouco dali, e surge a sensação exemplar, digna de um livro encadernado. Tudo o que os homens sentem posso adivinhar, explicar, transformar em palavras. Mas não sentir. Crio uma ilusão, pareço uma pessoa sensível e sou um deserto. Mas, quando considero meu destino, ele não me parece tão desprezível é como se tivesse à minha frente uma porção de Terras da Promissão nas quais nunca entrarei. Não senti a Náusea, não sou autêntico, parei à porta das Terras Prometidas. Mas mostro o caminho para que outros possam entrar. Sou o indicador, esse é o meu papel. Parece-me que neste momento utilizo-me da parte mais essencial de minha estrutura, dessa espécie de amargura desolada de me ver sentir e me ver sofrer, não para conhecer a mim mesmo, mas para conhecer todas as ‘naturezas’, o sofrimento, a alegria, o ser-no-mundo. É o meu eu, esta introspecção contínua e reflexiva, esta precipitação ávida de tirar partido de mim mesmo, este cuidado. Sei muito bem - e muitas vezes sinto-me cansado disso. Daí é que vem esta atração mágica que exercem sobre mim as mulheres obscuras e infelizes. Além disso, de tempos em tempos, gozo os prazeres inocentes da alma pura, prazeres logo identificados, despistados, transformados em palavras, espalhados na minha correspondência. Sou todo orgulho e lucidez.” (SARTRE, 1983 II).

ele próprio é uma estrutura contingente, instável e superficial, um resíduo da atividade ontológica da existência humana. Quando um dos ingredientes essenciais de seu caráter empírico desapareceu – a pessoa de Tomas, cuja presença meramente imaginária era essencial para a manutenção de seu projeto. Perdendo a última e tênue linha de sua identidade, Sabina viu-se em uma solidão inédita: percebeu seu ego “de fora” e viu seu projeto em bloco. Como alguém que tem uma criança abandonada às portas de sua própria casa, Sabina tinha, então, de decidir o que fazer com esse projeto pessoal recortado em bloco e todo inteiro diante de sua consciência: abandoná-lo ou assumi-lo autenticamente? A “sorte” que Sabina teve não é uma sorte de todos os seres humanos, a saber, a sorte da contingência lhe revelar o essencial sobre si mesma. Pode-se viver na má-fé”, afirma o filósofo francês. Sartre concebe a “psicanálise existencial” para, precisamente, produzir esse efeito: definir o projeto existencial de alguém a partir de sua finalidade última para, então, oferecer ao indivíduo a possibilidade de assumi-lo autenticamente ou não. Mas a narrativa termina e não sabemos o que Sabina faz.

3.4. – Tomas e a experiência do alívio

Na época de efervescência do existencialismo, o teólogo Romano Guardini já advertia de que a finitude e a angústia não tem uma relação necessária. Isto é: não é necessário que a finitude enquanto traço fundamental da condição humana tenha de aparecer em uma experiência desagradável ou indesejável como a angústia. Nas palavras do próprio Guardini:

“A filosofia dos últimos decênios vê na angústia a própria experiência do ser finito, que se sente oprimido pelo Nada. E julga que ela seja inseparável da consciência de ser, que lhe seja mesmo idêntica; ser significa estar angustiado.

É tempo de refutar esta ideia. Ao ser finito não cabe necessariamente viver em angústia; tem também como possibilidade viver com coragem e confiança. Se nossa existência tem a marca da angústia, não é por causa da primeira, mas da segunda; pois a finitude que aqui se angustia é culpada por sua própria angústia. É a finitude revoltada que, justamente por sua revolta, caiu no abandono. Como primeira finitude, o homem, em seus primórdios, sabia-se criado e entregue a si mesmo por Deus (...). Sabia que sua liberdade era fundada na livre bondade de Deus; desse conhecimento vieram-lhe o direito e o poder de seguir sua vida. A finitude era sentida como uma forma de felicidade, uma possibilidade de realização plena. Nela não havia angústia, mas coragem, confiança e alegria. Sua expressão era o Paraíso. A angústia só apareceu quando o homem se rebelou contra sua finitude; quando não quis mais ser imagem, mas modelo, ou seja, quando pretendeu ser infinito-absoluto. Certamente, permaneceu finito, mas perdeu contato com sua origem. A confiança se transformou em arrogância, a coragem em medo. A finitude, antes considerada como coisa preciosa, apresentou-se à consciência como algo questionável; a incomensurável amplitude do possível se converteu no vazio. Até que, finalmente, a negação de Deus, que hoje se observa, criou em torno da própria finitude o vácuo ameaçador; o nada, discutido até o tédio, o espectro do Deus negado. Quem se encontra nessas condições tem motivos para se angustiar, não porque a angústia pertença à natureza da finitude, mas porque o homem, levando ao extremo a herança do pecado original, optou pela existência sem sentido da pura finitude.” (GUARDINI, 1987. p. 26-27).

A despeito do teor cristão que perpassa as palavras de Guardini – teor que não se coaduna nem com Sartre, nem com Kundera – é possível entrever algo que será fundamental para se compreender a autenticidade de Tomas: a assunção da liberdade deve ser mediante uma “experiência negativa” (BORNHEIM, p.20), já que o próprio homem é uma negatividade. O próprio Sartre, em uma formulação parcial, define a má-fé como “mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradá-

vel” (SARTRE, 2008. p. 94). Isso poderia até mesmo ser pensado como uma idiossincrasia de Sartre que, tal qual um Schopenhauer, quereria temperar suas intuições filosóficas com um pessimismo pessoal. Mas não: é próprio do homem decaído na inautenticidade sentir-se desconfortável com responsabilidade pelo sentido de sua existência. Contudo, após a purificação da reflexão e a conversão à autenticidade, o homem se apraz com a liberdade. É o que acontece com Tomas.

No início do romance, Tomas é apresentado como um médico divorciado, cuja único compromisso é com sua própria existência individual. Mantém relações sexuais com um grande número de mulheres e não espera nada delas. Sua “libertinagem” é como um jogo, um passatempo através do qual o médico está convicto de que se apropria de características especiais das mulheres: aquelas que só se revelam na intimidade. Por ir completamente livre de expectativas para seus encontros românticos, sempre apreende aquilo que se lhe oferece. Joga um jogo em que nunca perderá: sempre levará consigo uma narrativa, uma experiência, uma memória das relações que, por mais risíveis que sejam, sempre tem a oferecer. Assim conduz sua vida até conhecer Tereza, uma garçonne do interior.

A primeira aparição da personagem de Tomas no romance é emblemática, e poucas imagens ilustram tão bem a angústia existencial. Kundera, em primeira pessoa, nos diz claramente quais atitudes e situações serão personificadas por Tomas:

Eu o vejo de pé, numa das janelas de seu apartamento, os olhos fixos, do outro lado do pátio, na parede do prédio defronte, sem saber o que fazer. (...) ‘Devo ou não propor que ela venha se instalar em Praga?’ Essa responsabilidade o assusta. Se convidá-la agora, ela virá oferecer-lhe toda a sua vida. (...) Desejava que ela ficasse? Sim ou não? Olha o pátio, os olhos fixos no muro defronte, e procura uma resposta. (KUNDERA, 1985. p. 12).

A angústia aparece na captação reflexiva de si. Permite à consciência pôr-se na perspectiva impessoal que lhe é própria, e ver em bloco o projeto existencial que poderá abandonar ou abraçar de forma, a partir de então, distinta e responsável.

É evidente que a reflexão pode produzir novas perspectivas de má-fé, e é por isso que faz-se mister a purificação da reflexão: a reflexão cúmplice, em um momento como esse, trataria de oferecer pretextos e desculpas para qualquer que fosse a alternativa e o projeto escolhido por Tomas. A reflexão também não pode “produzir” autenticidade: é preciso um dispor-se originário – ontologicamente “pré-racional” e “pré-passional” – para a autenticidade, e esse dispor funda a possibilidade da reflexão pura, purificada, libertadora.

Embora Tomas não se desvincule imediatamente dos hábitos do projeto em que está envolvido no início do romance, vemos como na medida em que os contornos da situação concreta e histórica vão mudando, Tomas se adapta sem arrependimentos ou ressentimentos á eles. Tema caro à Sartre a partir de sua fase de aproximação com o pensamento marxista, a História se impõe também nas páginas de Kundera e simplesmente faz com que o médico Tomas seja destituído de seu cargo e passe a trabalhar como lavador de janelas. Ao fim do romance, Tomas e Tereza simplesmente decidem ir viver no interior. Tomas já não realiza cirurgias e nada na narrativa de Kundera sugere que ele mantenha relações extraconjugais. Não obstante, Tomas permanece sereno.

O compromisso de Tomas com a própria liberdade não se desenrolou segundo nenhum padrão de conduta especial, como foi o caso de Sabina e seu caminho de traições. O compromisso de Tomas com a própria liberdade foi radical, levado até as últimas consequências: ao final do romance, simplesmente já não é o mesmo

médico libertino que dança com Tereza em um salão do interior. É um outro Tomas, um outro projeto fundado num horizonte de perpétua possibilidade de revisão. Despojado de si, Tomas deixa para trás sem remorsos o projeto em que vivia anteriormente. Entende-se então porque a liberdade de Tomas se lhe apareça para o próprio Tomas na experiência do alívio: o alívio é uma experiência negativa. Nem indesejável, nem desagradável. Negativa. Alívio do fardo do projeto fracassado, do paradigma dos projetos de má-fé, do ego embriagado de si, da sinceridade, da boa-fé. Tomas representa, assim, um personagem que encarna a autenticidade nas páginas de Kundera. E embora não seja apropriado falar em felicidade ou infelicidade como valores norteadores dos projetos autênticos¹², as palavras de Tomas ao final do romance, na última página, em resposta à atitude sentimentalista de uma Tereza se sentindo culpada por ter-lhe “destruído a vida”, não poderiam ser mais apropriadas:

“É um alívio imenso perceber que somos livres.”

Referências

BORNHEIM, Gerd. *Sartre, Metafísica e Existencialismo*. 3ª edição. Editora Perspectiva S.A. São Paulo – SP.

BURDZINSKI, Júlio César. *Má-Fé e Autenticidade: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre*. Ijuí. Ed. UNIJUÍ, 1999.

CASTRO, Fábio Caprio Leite de. *Consequências Morais do Conceito de Má-Fé em Jean-Paul Sartre*. Dissertação de Mestrado. PUC-RS. Porto Alegre, dezembro de 2005.

¹² Deve-se mencionar aqui uma adaptação cinematográfica do romance de Kundera para o cinema, realizada por Philip Kaufmann em 1988. Neste filme, vemos Tomas dizer, na última cena, que se sente feliz. Embora o filme de Kaufmann não mereça ser considerado uma “descaracterização” do romance, para nossos fins, essa mudança é crucial e comprometeria a compreensão existencialista da obra.

COHEN-SOLAL, A. *Sartre*. Trad. Milton Persson. São Paulo: L&PM, 1986.

GUARDINI, Romano. *A aceitação de si mesmo*. Tradução do Alemão por João Câmara Neiva. São Paulo: Palas Athena, 1987.

KUNDERA, Milan. *A Arte do Romance*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1988.

_____. *A Cortina*: Ensaio em Sete Partes. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo. Companhia das Letras, 2006.

_____. *A imortalidade*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca e Anna Lucia Moojen de Andrade. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

_____. *A insustentável leveza do ser*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1985.

LÉVY, Bernard-Henri. *O Século de Sartre: Inquérito Filosófico*. Tradução Jorge Bastos. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001.

SASS, Simeão Donizete. *Uma Idéia Fundamental do Existencialismo de Sartre: A Vivência*. *Cadernos Sartre* – Revista do G.E.S. – Grupo de Estudos Sartre da Universidade Estadual do Ceará – UECE – n. 3 (2010) – Fortaleza. EDUECE, 2010.

SARTRE, J.-P. *A náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986b.

_____. *Cahiers pour une Morale*. Paris: Gallimard – NRF, 1983.

_____. *Diário de uma guerra estranha. Novembro de 1939 – Março de 1940*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. *O ser e o nada. Ensaio de uma ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 16ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes 2008.

